

Arhe XVI, 31/2019

UDK 1 Thomas Aquinas

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.35-64>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

PREDRAG MILIDRAG¹

Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju

REALNA KOMPOZICIJA *ESSE* I *ESSENTIA* U DELU *DE ENTE ET ESSENTIA* SV. TOME

Sažetak: Članak analizira Tomin argument za realnu kompoziciju između suštine i bivstvovanja u stvorenim bićima kako ju je izložio u delu *O biću i suštini*. Pre razmatranja dokaza za realnu kompoziciju iz četvrtog dela, razmotreni su pojmovi označene i neoznačene materije, precizirajuće i neprecizirajuće apstrakcije, kao i suštine posmatrane apsolutno. U tom kontekstu istaknuto je za Tomu razlika između suštine i bivstvovanja razlika između suštine i svakog njenog bivstvovanja. Osnovni zaključak na osnovu tumačenja tri koraka argumenta iz četvrtog dela *De ente*-a jeste da su za dokaz za realnu kompoziciju neophodna sva tri koraka, ali i dokaz da Bog realno bivstvuje kao *esse tantum*.

Ključne reči: *esse*, suština, označena materija, precizirajuća apstrakcija, neprecizirajuća apstrakcija, suština posmatrana apsolutno, realna razlika, argument *intellectus essentiae*

U pogledu sadržaja, *De ente et essentia*² (1252–1256)³ Tome Akvinskog (Thomas Aquinas) sadrži sve ključne ideje po kojima će

¹ E-mail adresa autora: milidrag@instifdt.bg.ac.rs

² Postoji čak pet prevoda ovog spisa na srpski ili hrvatski jezik. Od svih njih *isključivo* treba koristiti ili Pavlovićev ili Verešov, pošto se samo oni temelje na kritičkom izdanju latinskog originala koji ih prati. Ostali su prevodi s različitih razloga neupotrebljivi. Za pregled prevoda, up. Vereš 1998. Koristim Pavlovićev prevod jer je dosledniji i čitljiviji od Verešovog. (Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja R. Srbije pod brojem 179049.)

Dela Andeoskog doktora biće citirana na sledeći način: ST – Summa theologiae, SCG – Summa contra gentiles, *Quodl.*– Quaestiones de quodlibet, *In Sent.* –

dominikanski učitelj postati slavan, i istoričari filozofije slažu se oko toga da njegova misao nije pretrpela suštastvene promene tokom intelektualne karijere.⁴ To se pre svega odnosi na već sasvim jasno prisutnu, slobodno ćemo reći, epohalnu menu u istoriji metafizike: princip aktualizacije više nije forma, već je to bivstvovanje koje aktualizuje i samu formu.⁵ Kasnije će to svetac izraziti u slavnoj formulaciji da „ono što zovem bivstvovanje jeste aktualnost svih akata i s tog razloga savršenost svih savršenstava“.⁶ Iz toga će, s jedne strane, slediti realna kompozicija suštine i bivstvovanja u stvorenim stvarima,⁷ s druge Bog će biti određen kao čisto bivstvovanje

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, *De ver. – Quaestiones disputatae de veritate, De pot. – Quaestiones disputatae de potentia*, DEE – De ente et essentia, *In De hebd. – Expositio libri Boetii De ebdomadibvs, In De Trin. – In librum Boethii De Trinitate expositio, Com. th. – Compendium theologiae, De sub. sep. – De substantiis separatis.*

³ Up. Torell 1996: 50.

⁴ „Njegove temeljne opcije i osnovni filozofski uvidi jasno su prisutni od samog početka i ostaju iznenađujuće konzistentni“, Velde 1995: 4. Takođe, Kornelio Fabro (Cornelio Fabro) smatra da postoji samo modalna evolucija u Tominoj misli koja se tiče načina izlaganja i razvijanja argumenata, ali ne i njihovog sadržaja; up. Mitchell 2012: 144, 297. Isto Chenu 1964: 272, Kerr 2015: viii.

⁵ „Toma Akvinski nije mogao postaviti egzistenciju (*esse*) kao akt same supstancije koja je aktualizovana svojom formom, a da istovremeno ne donese odluku koja, s obzirom na Aristotelovu metafiziku, nije ništa manje nego revolucionarna. On je upravo nameravao da razdvoji dva pojma, formu i akt. To je baš ono što je i postigao i što možda ostaje do dana današnjeg najveći doprinos koji je neki pojedinac ikada dao nauci o biću“, Gilson 1952: 174.

⁶ „Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum“, *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9; up. i ST I, q. 3, a. 4, resp. (Akvinski 1990: 283).

⁷ Ispravnije je govoriti o realnoj kompoziciji, a ne realnoj razlici, jer u pitanju su principi stvorenog bića, a ne dve stvari (*res*), kako će to razumeti već prva generacija tomista (Egidije Rimski (Aegidius Romanus)). No, pošto je izraz „realna razlika“ uprkos naporu istoričara filozofije i dalje široko prihvaćen, u radu ćemo koristiti oba izraza. Za detalje smisla razlike, kompozicije i sličnih pojmova kod Tome, up. Cunningham 1962.

(*esse tantum*), dok će, s treće, suština stvorenih stvari biti shvaćena kao potencija za na bivstvovanje.

U ovom će tekstu biti reči o tome kako u *De ente*-u Akvinac uspostavlja „temeljnu istinu tomizma“⁸ realnu razliku između bivstvovanja i suštine. Iako razmatranje bivstvovanja ima ograničenu ulogu u ovom kratkom tekstu, upravo se u njemu uspostavlja princip koji je sasvim stran aristotelovskom zaleđu Akvinčeve metafizike, naime da je akt bivstvovanja ili *esse* nesamerljiv pomoću poretka stvorenih suština, to jest bivstvovanje ne može biti izvedeno niti svedeno na suštinu.

U ovom Tominom delcetu, argument za realnu kompoziciju nalazi se u četvrtom delu. Rasprava u uvodu i u prva tri poglavlja sadrži relativno standardnu aristotelovsku diskusiju o biću i suštini. Prvo poglavlje spisa razjašnjava značenje termina *biće* (*ens*) i Toma sledi Aristotelovu (*Ἀριστοτέλης*) podelu bića na biće kao razdeljeno na deset kategorija i biće koje označava istinu propozicije. Akvinac dodaje da je razlika između njih u tome što prvi smisao postavlja nešto u stvarnost, dok za drugi to nije neophodno. Svaka afirmativna propozicija, čak i ona koja afirmiše privaciju ili negaciju (on *jeste* slep) odnosi se na biće u drugom smislu. Potvrđivati da je neko slep ne imenuje nešto što postoji u stvarnosti (slepilo) kao što to čini, na primer, tvrdnja da neko ima plave oči.⁹ Zasnovano na toj razlici, Toma tvrdi da, s obzirom da biće u drugom smislu ne postavlja ništa u stvarnosti, suština mora uzeti svoje značenje od realnog bića. Suština označava zajedničkost priroda umnoženih individuumu pomoću koje su oni sakupljeni u rodove i vrste. Toma će reći da definicija neke stvari (*res*) ili ono kroz šta je ona konstituisana u rodu i vrsti ukazuje na to šta stvar jeste: definicija „razumna životinja“ ukazuje šta to znači „biti Sokrat“. Zato što suština „čovek“ odgovara na pitanje šastva (*quidditas*), Toma može da poistoveti suštinu i šastvo kao sinonime, zajedno s formom, prirodom kao dodatnim sinonimima.¹⁰ Na

⁸ Fabrov izraz (Mitchell 2012: 295). Kompozicija bivstvovanja i suštine jeste „najtemeljnija teza tomističke metafizike“ (Porro 2016: 344).

⁹ Ukratko, kod bića razuma privacija ili negacija *posmatraju* se kao forma koja se pripisuje samom subjektu.

¹⁰ DEE 1 (Akvinci 1990: 274–276).

tradicionalni aristotelovski način Toma priznaje ulogu suštine kao onog što čini da nešto bude inteligibilno i što usmerava to nešto ka njemu svojstvenim operacijama.¹¹

Ako je suština izvedena iz bića koje postavlja nešto *in re* tada primarni smisao takvog „realnog i pozitivnog“ bića jeste supstancija: akcidencije zavise od supstancija za svoje biće, a supstancije su nezavisne od akcidencija. Nadalje, složene supstancije koje će kasnije biti određene kao hilemorfičke složevine, zavise od prostih, kojima je suština čista forma, a što Toma određuje i kao „istinitiji i uzvišeniji smisao suštine“.¹² Baš kao što akcidencije ne mogu *biti* bez supstancija, tako ni složene supstancije ne mogu biti bez prostih ili barem bez prve proste supstancije, Boga.

DVE OZNAČAVANJA MATERIJJE I DVE VRSTE APSTRAHOVANJA

Započevši s prirodom složenih supstancija, sledeća dva poglavlja *De ente*-a pokrivaju standardnu aristotelovsku temu: forma i materija jesu principi u složenim supstancijama, suština nije ni samo forma ni samo materija, već je hilemorfička složevina ta dva principa, forma kao akt i aktualizujući princip materije, materija kao princip individuacije forme, odnos između suštine i logičkih intencija roda, vrste i razlike itd. Pošto većina ovih tema ne odstupa radikalno od Aristotelovih učenja mogu se zaobići. S obzirom na potonje razmatranje odnosa bivstvovanja i suštine u četvrtom delu, dve teme, međutim, treba da budu pomenute, naime razlika između označene i neoznačene materije, i razlika između apstrakcije s preciziranjem i apstrakcije bez preciziranja.

¹¹ „Ipak, riječ ‘narav’ tako uzeta označuje ... bit stvari ukoliko ima odnos spram sebi svojstvene radnje, jer nijedna stvar nije bez sebi svojstvene radnje“, DEE 1 (Akvinski 1996: 274).

¹² Up. DEE 1 (Akvinski 1996: 276).

Kod Akvinca materija funkcioniše kao princip individuacije.¹³ Sokrat i Platon imaju istu formu ljudskosti, ali nisu jedan isti čovek. Razlog zašto su oni različita ljudska bića jeste to što ne dele istu materiju. Ipak, Toma je prethodno izjavio da suština označava složevinu od forme i materije, a ne samo formu.¹⁴ Znači li to da će suština (a pri tom i definicija) biti o individuumu zato što sadrži materiju? Znači li to da postoji definicija pojedinacnosti? Takav rezultat uništio bi nauku (*scientia*) kako ju je Aristotel odredio, a Toma prihvatio.

Akvinčevo rešenje problema jeste uvođenje označene vs neoznačene materije (*materia signata et non signata*). Definicija uključuje samo drugi tip materije i pritom mora se razlikovati od prvog tipa, koji je princip individuacije. Označena materija podrazumeva tačno određene dimenzije materije, ne tek meso i kosti, već baš *ovo* mesto i baš *ove* kosti, na koje se može prstom pokazati, s nekom težinom, dimenzijama, nekim mestom u prostoru itd. Materija koja čini Sokratovo telo ima određene prostorne dimenzije i mesto, i tako čini da Sokrat bude Sokrat, a ne Platon. U izražavanju definicije Sokrata (kao bića), međutim, specifične dimenzije koje odvajaju Sokratovu materiju od Platonove postaju irelevantne. Meso i kosti čine da bude čovek, ali imati baš *ovo* mesto i baš *ove* kosti nije nužno da bi se bilo čovek, već samo da se bude Sokrat.¹⁵ Otud, sva materija *in re* jeste označena (može se na nju uprti prstom, može je se na taj način označiti), čak iako u obrazovanju definicija duh apstrahuje od takvih određenih dimenzija i razmatra samo

¹³ Up. i SCG I, 65 (Akvinški 1993: 253), *In De Trin.*, q. 5, a. 2 (Akvinški 2005: 106).

¹⁴ Toma odbacuje stav da je samo forma ili da je samo materija suština stvari. Suština je ono što je označeno definicijom stvari, a definicija prirodne supstancije mora sadržavati i materiju; u suprotnom, ne bi bilo razlike između definicija prirodnih stvari (materija i forma) i matematičkih stvari (samo forma); up. DEE 2 (Akvinški 1996: 276).

¹⁵ Označena materija se „ne stavlja u definiciju čovjeka kao čovjeka, nego bi se stavila u definiciju Sokrata kad bi Sokrat imao definiciju ... naime u definiciju čovjeka ne stavlja se ‘ova kost’ i ‘ovo meso’, nego kost i meso naprosto koji su čovjekova tvar ‘konkretno nepostojeća’ (*materia hominis non signata*)“, DEE 3 (Akvinški 1996: 280–282).

neoznačenu materiju.¹⁶ Dakle, razlika između označene i neoznačene materije jeste razlika samo u nivou apstrakcije. Proces apstrahovanja i njegov odnos prema individuumima od kojih se apstrahuje uvodi drugu temu: apstrakciju s preciziranjem i bez nje.

Rasprava o apstrakciji kreće se oko načina (množina!) na koji suština može biti apstrahovana od individuum, što uključuje i prateću raspravu o načinima na koji se rod može pripisati vrsti i vrsta individuumu.¹⁷ Toma tvrdi da u svakom slučaju vrsna razlika u odnosu na rod (ili označena materija u odnosu na vrstu) ostaje latentno prisutna u suštini. Takve oznake jesu „neodređene“ s obzirom na suštinu: duh apstrahuje rod „životinja“ ali *bez isključivanja* vrsnih razlika „racionalna“ ili „toplokrvna“; njih naprosto ostavlja po strani. Ili u slučaju apstrahovanja vrsne suštine „čovjek“, označena materija Sokrata ostaje latentno prisutna u pojmu čoveka, baš kao što ostaju i sva druga svojstva pojedinačnih ljudi, mudrost, plave oči, smisao za humor ili znanje stranog jezika. To se postiže apstrakcijom bez preciziranja: njome se neki nezajednički aspekti stvari naprosto ostavljaju po strani, ostaju implicitno prisutni i *ne isključuju se* iz pojma suštine koja je apstrahovana neprecizirajuće.

Za razliku od neprecizirajuće, precizirajuća apstrakcija eksplicitno isključuje ono što nije eksplicitno uključeno u pojam. Primer koji Toma navodi jeste razlika između apstrakcija „čovjek“ i „ljudskost“. Prvi je pojam rezultat apstrakcije bez preciziranja zato što označava celokupnu suštinu čoveka, i sva nezajednička određenja ostavlja implicitnim u pojmu čoveka. Kao rezultat neprecizirajuće apstrakcije, suština čoveka može se pripisati svakom pojedincu i sa svakim je identična: Sokrat *jeste* čovek, kao što i Platon *jeste* čovek. Drugi pojam, ljudskost, rezultat je precizirajuće apstrakcije po tome što je njegov sadržaj ono zajedničko svim ljudima, bez ostavljanja ičega implicitnim ili neodređenim u konceptu. Ljudskost je nešto integralno za konstituciju

¹⁶ Za Tomino učenje o označenoj i neoznačenoj materiji u sadašnjem kontekstu, up. Owens 1988, ali i Owens 1994 za ulogu bivstvovanja u individuaciji.

¹⁷ Detalje konstitucije roda i vrste u *De ente*-u moramo ostaviti po strani. Za to, vidi Owens 1980 i Bobik 1965: 83–118.

svakog čoveka, ali pošto nijedan čovek nije ljudskost, ljudskost može biti samo deo (kojem je moguće dodavati različite druge osobine da bi se „dobio“ ovaj čovek, označenu materiju, različite telesne i duhovne akcidencije). Otud, takva precizirajuća apstrakcija ne može biti identična s individuumom, jer nijedan čovek nije ljudskost, već svaki čovek samo ima ljudskost.¹⁸ Ljudskost, životinjskost, kružnost, telesnost jesu primeri suštine precizirajuće apstrahovane.

Sam Toma u *De ente*-u koristi i primer tela.¹⁹ S jedne strane, telo može označavati prirodu kojoj se mogu pripisati tri dimenzije, bez isključivanja ostalih savršenosti koje joj se mogu pripisati, na primer, čulna ili razumska priroda. U ovom smislu, telo sadrži „implicitno“ ili „neodređeno“ savršenstva koja mu se mogu dodati. Ovako apstrahovano, telo je rod za Sokrata, Bukefala, Avalski toranj i Juhor; zato što barem implicitno sadrži savršenstva svih svojih članova, telo je u osnovi identično s njima s njima i može se pripisati svima njima. S druge strane, telo može označavati *prirodu* koja ima tri dimenzije, ali sada uz isključivanje dodatnih savršenstava. Telo više ne znači rod, već deo, *pars*, koji se nalazi u svim pojedinačnostima koje ga imaju i kojim se druge savršenosti mogu dodati kao drugi delovi. Razlika između dva smisla tela počiva na različitim načinima posmatranja prirode s obzirom na to šta joj se može dodati: ako dodato savršenstvo označava ono što je implicitno ili neodređeno uključeno u prirodu – priroda je apstrahovana bez preciziranja, ako savršenstvo označava ono što je eksplicitno i određeno isključeno iz prirode – priroda je apstrahovana s preciziranjem.

Rezultat neprecizirajuće apstrakcije jeste suština koja ne isključuje ono što ne uključuje, dok je rezultat precizirajuće apstrakcije suština koja isključuje ono što ne uključuje. Prvo je nerazmatranje, drugo je odsecanje.

Toma nadalje kaže da se sama neprecizirajuće apstrahovana suština može posmatrati na dva načina, apsolutno i s obzirom na

¹⁸ Za detaljnije izlaganje razlike između čoveka i ljudskosti i kao posledice dve vrste apstrahovanja, vidi *Comp. th.* I, 154 i SCG IV, 81 (Akvenski 1994: 1131).

¹⁹ DEE 2 (Akvenski 1996: 282–284).

određenja koja dobija kada bivstvuje u duhu ili u stvarima.²⁰ S obzirom na prvo, Toma piše:

Tako pak shvaćena [neprecizirajuće apstrahovana] narav ili bit može se promatrati dvojako. Prvo, u vlastitom značenju, apsolutno: i na taj način ništa nije o njoj istinito osim što joj pristaje ukoliko je takva. ... Drugo, [narav ili bit] se može promatrati s gledišta bivstvovanja što ga ima u ovoj ili onoj jedinki.²¹

Dakle, neprecizirajuće apstrahovana suština može se posmatrati s obzirom na ono što je čini i s obzirom na modus svog bivstvovanja. Pristaje li suštini „ukoliko je takva“, odnosno suštini posmatranoj samo s obzirom na ono što nju čini, pristaje li joj nekakvo bivstvovanje, da li je bivstvovanje za Tomu predikat suštine?

Jasno je dakle da narav čovjeka, promatrana apsolutno, ostavlja po strani bilo koje bivstvovanje [u duhu ili stvarima] ipak s time ne otklanja nijedno od njih. Upravo ta se narav, tako promatrana, pririče svim jedinkama.²²

Tomine reči treba shvatiti bukvalno: ostavlja po strani *svako* bivstvovanje. *Suština ili priroda uzeta po sebi uopšte nema bivstvovanje, nema čak ni minimalnu vrstu inteligibilnosti.* Suštinu, dakle, možemo posmatrati prema njenom bivstvovanju, bilo kao umnoženu u pojedinačnim stvarima bilo kao univerzalizovanu u duši. Međutim, suština može biti *posmatrana* i u odvojenosti od oba modusa bivstvovanja i to je suština *posmatrana* apsolutno.²³ Suština bivstvuje na dva načina, u stvarima i u duhu, ali je možemo posmatrati na tri načina: kao bivstvujuću u stvarima (individualizovanu), kao bivstvujuću u duhu (univerzalizovanu) i možemo je posmatrati apsolutno kao takvu. Suština je individualna kada bivstvuje u stvarnosti, ona je univerzalna kada

²⁰ DEE 3 (Akvinski 1996: 294)

²¹ Isto; umesto *neovisno* stavljeno je *apsolutno*.

²² DEE 3 (Akvinski 1996: 296).

²³ Za to, osim Ovensovih tekstova, vidi i Black 1999, Porro 2016: 89-92, Galuzzo 2012, Wilhelmsen 1983.

bivstvuje u ljudskom duhu i ona je zajednička i *nebivstvjuća* kada je posmatrana apsolutno.

Svaka se priroda može posmatrati na tri načina. Prvo, priroda se može razmatrati prema bivstvovanju koje ima u pojedinačnim stvarima, kao razmatranje prirode kamena u ovom ili u onom kamenu. Drugo, može se razmatrati prema svom inteligibilnom bivstvovanju, kao što je priroda kamena razmatrana kada je u razumu. Treće, priroda se može razmatrati na apsolutan način, utoliko ukoliko se apstrahuje od oba bivstvovanja (*consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse*); prema tom razmatranju, priroda kamena ili bilo čega drugog razmatrana je s obzirom na one stvari koje nužno pripadaju takvoj prirodi.²⁴

Apsolutno posmatranje suštine rezultat je upravo neprecizirajuće apstrakcije: od suštine se apstrahuje sve što je ne čini: sve akcencije koje idu uz njena pojedinačna utelovljenja, svako njeno bivstvovanje. Iako apstrahovana od svakog bivstvovanja, suština ga ne isključuje, ona ga naprosto ne uključuje; ono ostaje latentno prisutno u pojmu neprecizirajuće apstrahovane suštine.

Samo suština potpuno odvojena od bivstvovanja može biti pripisana mnogim individuumima, biti identična sa svima njima, i može biti osnova za univerzaliju.²⁵ Ona to može jer suština posmatrana apsolutno pokazuje da *nijedan način bivstvovanja za sušitnu nije nužan*.²⁶

²⁴ *Quodl.* 8, q. 1, a. 1. Ili: „[J]er posmatrana u sebi (ono što može biti i ne biti) indiferentna je prema oboma“, SCG II, 15 (Akviski 1993: 415). Za posmatranje prirode na apsolutan način, up. i ST I, q. 85, a. 1, ad 1 (Akviski 1990: 150–151), *De sub. sep.* 8 (Akviski 1995: 232); za pripisivanje ovako posmatrane prirode individuumima, *In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 1.

²⁵ *Quodl.*, 8, q. 1, a. 1: „Ono što je prethodeće uvek je uzrok onog što dolazi kasnije i ukoliko je ono što dolazi kasnije uklonjeno, ono što prethodi ostaje, ali obrnuto nije tačno. Otud sledi da ono što pripada nekoj prirodi prema apsolutnom posmatranju jeste razlog zašto to pripada nekoj prirodi u skladu s bivstvovanjem koju ima u pojedinačnosti, ali ne obrnuto“.

²⁶ „Ta pak narav [posmatrana apsolutno] ima dvojako bivstvovanje: jedno u pojedinačnim bićima, a drugo u duši, no u jednom i drugom slučaju spomenutu narav prate pripadne osobine. ... A ipak samoj naravi, uzetoj s prvog gledišta, tj.

Naravno, nijedna priroda nije pojmljiva osim ako na neki način ne bivstvuje,²⁷ te otud suština posmatrana na apsolutan način nikad nije direktno znana, već je kao neposredan objekt spoznajnog akta spoznata kroz stvarnost duha.

Pojam apsolutnog posmatranja suštine *neizmerno* je važan za uviđanje smisla realne razlike između bivstvovanja i suštine kod Tome, jer tačno pokazuje gde kod Akvinca ta razlika leži. Razlika između suštine i bivstvovanja za Tomu pada između suštine i *svakog bivstvovanja*, a ne između suštine u razumu i suštine u svetu (između moguće i aktualne suštine)²⁸ ili između aktualne suštine i aktualne egzistencije ili između „potencijalne“ suštine i aktualne egzistencije te suštine. Takođe, drugi važan momenat, ako suština kao takva ne sadrži nikakvo bivstvovanje, jer može bivstvovati i u duhu i u stvarima, onda to znači da je bivstvovanje za suštinu kao takvu akcidentalno (izvansuštinsko), ali to je već problem četvrtog dela *De ente*-a.

apsolutno, ne pripada nužno nijedno od tih bivstvovanja“, DEE 3 (Akvinski 1996: 296; umesto *bitak* stavljeno je *bivstvovanje*). Univerzalija ima samo spoznajno bivstvovanje, ne može se pripisati ničemu što realno postoji. Univerzalija „čovjek“ je jedinica po sebi samoj, odnosi se na isti način prema svim ljudima i upravo kao univerzalija ne može se poistovetiti u pripisivanju ni sa jednom od svojih instanci. Za razliku od univerzalije, priroda posmatrana apsolutno ili, kako je još Toma zove, zajednička priroda, nije jedinstvo u samoj sebi, identična je sa svim svojim instancama, kao i s prirodom univerzalizovanom u spoznaji. Mnoštvena je u realnom bivstvovanju, jedinica je u univerzaliji. U sebi samoj niti je jedno niti je mnoštvo (za jedinstvo, up. DEE 3; Akvinski 1996: 294, za univerzalnost, str. 296), nije ni složena ni prosta. Takođe, suština posmatrana apsolutno nije suština apstrahovana na precizirajući način, jer ova druga uvek bivstvuje, u duhu naravno. Up. Owens 1992: 153–154.

²⁷ „Svaka stvar poseduje toliko spoznatljivosti koliko poseduje bivstvovanja“, CG I, 71 (Akvinski 1993: 289).

²⁸ Razlika između suštine u duhu i realno bivstvjuće suštine ne govori ništa o realnoj razlici jer ne pokazuje da je bivstvovanje individuumu realno različito od šastva koje aktualizuje, već jedino od šastva koje bivstvuje u drugom individuumu. To je razlika između dva modusa bivstvovanja suštine (u duhu i u stvarima), a ne razlika između suštine i *svakog* bivstvovanja. Za to, up. Owens 1986: 280.

PROTIV UNIVERZALNOG HILEMORFIZMA

Razmatranje složenih supstancija priprema put za obradu prostih supstancija, duša, odvojenih inteligencija i prvog uzroka u četvrtom. Tomino razmatranje bivstvovanja kreće se u protivstavljanju avgustinovski inspirisanoj poziciji univerzalnog hilemorfizma, iako Toma pominje samo Avicebra (Shlomo Ben Yehuda ibn Gabirol) i njegovo delo *Fons vitae*.²⁹ Nastavljajući tamo gde je stao u prethodnom poglavlju, kako je suština prisutna u složenim supstancijama, on se sada okreće istom pitanju kada je reč o prostim supstancijama. Akvinac odmah uočava da iako se govori o prostim supstancijama mora se izbeći gledište da su sve te supstancije proste na isti način. Pretpostavka je da je prvi uzrok kao takav apsolutno prost i bez ikakvog stupnja potencijalnosti, a da inteligencije i odvojene duše ne mogu biti tako apsolutno proste. Prisustvo potencijalnosti u složenim supstancijama objašnjeno je materijom. Kada su u pitanju inteligencije i duše, međutim, materija kao objašnjenje *a priori* je isključena. Pozicija univerzalnog hilemorfizma rešava problem uvodeći „duhovnu materiju“ u inteligencije i duše da bi se obezbedila složenost na osnovu koje se takva stvorena bića razlikuju od božanske prostosti.

Tomino odbacivanje duhovne materije ukorenjeno je u odbacivanju koncepcije materije i forme kao nužno recipročnih i međusobno zavisnih supstancijalnih principa. Iz toga što duhovne forme nemaju intrinzičan odnos prema materiji, a materijalne imaju, slede dve važne razlike između njih. Prva je da u materijalnoj stvari esencijalna forma složevine ne može biti poistovećena sa samom supstancijom; označiti formu jeste označiti tek deo čoveka, a ne celo biće (čovek nije ljudskost, ljudskost je samo deo suštine čoveka, drugi deo je neoznačena materija). Duhovne supstancije pak jesu čista forma, suština duhovne supstancije jeste ista kao supstancija sama. Druga posledica, pošto materijalna suština jeste primljena u materijalnom principu, te se forma

²⁹ U Tomino vreme, tezu o univerzalnom hilemorfizmu branili su pre svega franjevci, Bonaventura (Bonaventura) kao najistaknutiji; za Tomino razumevanje hilemorfizma u odnosu na *Liber de causis*, up. Taylor 1979.

može brojčano umnožavati prema materiji; duhovna suština nije ni u čemu primljena i ne može se brojčano razlikovati, a biti vrsno identična. Zato što u duhovnim bićima formalni princip igra metafizičku ulogu koja je analogna onoj koju materija igra u telima, bez potrebe za samom materijom kao dodatnim principom, ne može se reći da u duhovnim supstancijama postoji materija i forma osim ekvivokno.

Protiv univerzalnog hilemorfizma Toma kaže da nalik prvom uzroku, duše i inteligencije nisu sastavljene od materije i forme, već su nematerijalne. On odbacuje univerzalni hilemorfizam, ukazujući na „izvrsnost razumevanja“ koja se nalazi u razumskim supstancijama. Inteligibilnost, insistira Toma, zahteva potpuno odsustvo materije. On tvrdi da bi tvrdnja da ova druga vrsta materije, za razliku od telesne materije, ne bi ometala inteligibilnost značila da neinteligibilnost materije dolazi od telesne forme. To implicira da od svih tipova materije nije inteligibilna samo ona s telesnom formom. No, čak i telesna forma, tvrdi Toma, kao i svaka druga forma koja je apstrahovana iz materije, jeste inteligibilna. Materija se, otud, ne može zvati neinteligibilnom na osnovu svoje telesne forme, već mora biti neinteligibilna na osnovu onog što je drugo od formalnog elementa.³⁰ Otud, „telesna forma“ ne može biti uvedena kao ono što materiju čini neinteligibilnom i što je razlikuje od ostalih tipova materije. Ako postoje, drugi tipovi materije bi takođe bili neinteligibilni.

³⁰ „Najbolji je dokaz za to sila umske spoznaje koja se u njima nalazi. Opažamo, doista, da forme nisu uistinu umom shvatljive doli silom supstancije koja shvaća ukoliko ih ona prima i obrađuje. Otuda valjda da svaka supstancija koja shvaća bude posve slobodna od tvari, tako da ne sadrži tvar kao dio sebe niti da bude kao forma utisnuta u tvar kako to biva s materijalnim formama. Ne može pak neko reći da shvatljivost ne priječi bilo koja tvar, nego samo tjelesna tvar. Naime, kad bi to bilo samo zbog tjelesne tvari, a tvar se naziva tjelesnom samo ukoliko je oblikovana telesnom formom, tada bi trebalo reći da to sprečavanje shvatljivosti tvar ima od telesne forme; a baš je to nemoguće jer je i sama forma aktualno shvatljiva ukoliko se apstrahuje iz tvari, kao što je to slučaj i s drugim formama“, DEE 4 (Akvinski 1996: 302; umesto *zbijski* i *izdvoji* stavljeno je *aktualno* i *apstrahuje*). Za ovaj i još jedan argument u prilog nematerijalnosti ljudskog duha i spoznaje, up. ST I, q. 75, a. 3 i a. 5 (Akvinski 1990: 35, 38-39).

Privlačnost univerzalnog hilemorfizma sastoji se u zadržavanju jedinstvenosti božanske prostote smeštanjem materijalnog elementa u sve stvorenine, pri čemu se one ograničavaju kroz potenciju materije. Toma, otud, mora ponuditi način za razlikovanje čak i najuzvišenijih bića od Boga. To traži da se pokaže zašto čak i najuzvišenija bića koja nisu prvi uzrok ipak jesu obeležena nekim stupnjem unutrašnje ograničenosti.

Na ovom mestu Toma iz Akvina uvodi novi princip složenosti da bi održao neprostost nematerijalnih supstancija. Taj princip jeste akt bivstvovanja (*actus essendi*) ili bivstvovanje (*esse*) koje ulazi u složenost s onim *šta* nešto jeste, tj. štaštvom (*quidditas*). Potvrđivanjem realne složenosti između bivstvovanja i forme u svim bićima koja nisu prvi uzrok, Toma može održati neprostost i materijalnih i nematerijalnih supstancija.³¹

TRI KORAKA ARGUMENTA

U Aviceninom (Avicenna) duhu,³² Toma tvrdi da sve što je pojmljeno da ne pripada suštini kao takvoj, dakle posmatranoj apsolutno, dolazi izvana i čini složenost s tom suštinom.³³ To komentatori nazivaju argument *intellectus essentiae*.³⁴

Kako je pokazala suština posmatrana apsolutno, bivstvovanje nije uključeno u razumevanje suština. Otud, bivstvovanje jeste različito od tih

³¹ „Otud u duši ili u umskom biću ne postoji složenost od tvari i oblika, kao da bi u njemu bila prisutna bit kao u tjelesnim supstancijama“, DEE 4 (Akvinski 1996: 302; umesto *bivstvima* stavljeno je *supstancijama*).

³² Za ogromno Tomino oslanjanje na Avicenu u *De ente*-u, up. Houser 2007.

³³ Up. citat u nap. 26 i njegov nastavak: „Doista, krivo je reći da bit čovjeka, ukoliko je takva, ima bivstvovanje u ovom ili onom pojedinačnom biću... Isto tako, kad bi pristajalo čovjeku ukoliko je čovjek da ne bude u ovom pojedinačnom biću, nikad se [bivstvovanje] ne bi našlo u njemu... Jasno je dakle da narav čovjeka, promatrana apsolutno, ostavlja po strani bilo koje bivstvovanje, ipak s time da ne otklanja nijedno od njih“.

³⁴ On se može naći i u kasnijim Tominim spisima, npr. *De ver.*, q. 10, a. 12, resp.

suština; kako različito još uvek nije poznato.³⁵ Poimanje suštine (čoveka, kruga, feniksa) donosi neka određenja bez kojih se suština ne može razumeti: za krug to je određenje „jednaki poluprečnici“, za čoveka je „razumna životinja“. Međutim, ma koliko tražili, u suštini nećemo naći nikakvo bivstvovanje, ono ne prati razumevanje suštine; isključivo uvidom i njihovu suštinu, ne znamo da li krug, čovek ili feniks realno postoje. Suština feniksa može se razumeti, a da i dalje ne znamo ništa o tome da li feniks postoji.

Svaka pak bit ili štovstvo može se pojmiti, a da se ništa ne zna o njezinom bivstvovanju: mogu, doista, shvatiti što je čovjek ili feniks, a ipak ne znati postoji li u stvarnosti. Jasno je dakle da se bivstvovanje razlikuje od biti ili štovstva.³⁶

Idemo redom. Kolikogod pretraživali suštinu feniksa ili čoveka nećemo naći ništa o tome da li takve suštine postoje igde osim u našem duhu, kao što ćemo pretraživanjem naći da je „čovek biće koje je razumno“ ili da je „feniks ptica koje se regeneriše iz vlastitog pepela“. Ovde nailazimo na razliku između principa koji upravljaju time *šta* nešto jeste i onih koji upravljaju time *da* jeste. Ovi drugi, kaže Toma, dolaze izvan oblasti kojom upravlja suština; da je drugačije na osnovu uvida u suštinu čoveka ili feniksa znali bismo da li takve stvari postoje i u svetu.

Da li ovaj prvi korak u *De ente*-u povlači realnu razliku između suštine i bivstvovanja? Da li na osnovu toga što posedujemo dva međusobno nezavisna koncepta, jedan suštine stvari, a drugi njenog bivstvovanja, možemo zaključiti da oni označavaju dve realno različite

³⁵ „Dakle, premda su te supstancije samo forme bez tvari, ipak nisu potpuno jednostavne, niti su čista aktualnost, nego u njihov sastav ulazi potencija“, DEE 4 (Akvinski 1996: 306).

³⁶ DEE 4 (Akvinski 1996: 306). Pošto ova faza započinje razmatranjem načina na koji je suština pojmljena, ona se takođe naziva i argument na osnovu razumevanja suštine (*intellectus essentiae*). U literaturi vlada izvesna neusaglašenost oko upotrebe izraza „argument *intellectus essentiae*“, pošto se upotrebljava i samo za prvu fazu i za ceo dokaz u četvrtom delu DEE. U ovom tekstu, ja ga koristim za imenovanje samo prve faze argumenta za realnu razliku u DEE.

komponente bića? Ne, jer u pitanju je pojmovni nivo, te i razlika na osnovu njega može biti samo razumska. „Nije nužno istinito da ono što duh razdvaja jeste razdvojeno u stvarnosti, jer duh shvata stvari na vlastiti način koji ne mora biti način na koji stvari postoje“, kaže Akvinac.³⁷ To što mogu zamisliti Sokrata i realno bivstvjućeg Sokrata znači samo da je realno bivstvovanje akcidentalno (izvansuštinsko) određenje Sokratove suštine i da je od nje barem razumski različito *i ništa više*. Na isti je način „racionalan“ akcidentalno za „životinja“, jer nije uključeno u njenu definiciju, ali to ne znači da su u pitanju realno različite komponente stvari, jer za Tomu nisu. Mogu, dakle, zamisliti životinju, a da ništa ne znam o tome postoji li nekakva razumna životinja, te utoliko je „biti razuman“ akcidentalno određenje roda „životinja“. Razumska razlika je dovoljna za objašnjenje njihovog akcidentalnog odnosa. Jedna realna osoba, Sokrat, poistovećena je s dva konceptualno različita predmeta, čovečnost i životinjskost; u stvarnosti on je i jedno i drugo.³⁸ Na sličan način, šastvo i bivstvovanje, kao predmet ljudskog saznanja, posmatrani su kao međusobno različiti. Samo dotle ide primer sa feniksom. Ništa nije rečeno šta bi sprečilo dalju, realnu razliku između njih.

Na kraju razmatranja, Toma dodaje:

Jasno je dakle da se bivstvovanje razlikuje od biti ili štostva. Izuzetak bi bilo neko biće u kojem se štostvo poistovječuje sa samim bitkom i to biće može biti samo jedno i prvo.³⁹

Akvinac ovde uvodi mogućnost nečega čija je suština bivstvovanje. To pokreće ono što je zvano drugom fazom argumenta koji sledi argument *intellectus essentiae*.⁴⁰ U ovoj fazi se tvrdi da ukoliko je moguć identitet između suštine i bivstvovanja, uslov njegove mogućnosti

³⁷ ST I, q. 50, a. 2.

³⁸ Za detaljnu analizu, up. Owens 1965: 8–17. Imamo i primer iz svakodnevnog iskustva: jedan te isti čulni predmet, lopta na primer poistovećena je sa dva konceptualno različita sadržaja, jednim dobijenim čulom vida i drugim dobijenim čulom dodira i koji se mogu javljati sasvim nezavisno jedan od drugog.

³⁹ DEE 4 (Akviski 1996: 306). Up. SCG II, 52 (Akviski 1993: 563).

⁴⁰ Up. Wippel 1979: 286–287, Patt 1988: 17–18.

takav identitet ograničava na jedno jedino biće. To ne dokazuje da takvo biće postoji, već samo da takav jedan identitet jeste moguć u ne više od jednom biću.

Stvar čija je suština bivstvovanje samo (*esse tantum*) bila bi subzistirajuće bivstvovanje (*ipsum esse subsistens*), baš kao što bi nešto čija bi suština bila samo vrelna bilo subzistirajuća vrelna. Tri su moguća načina umnožavanja: dodavanjem nekakve razlike, kao primljeno u materiji ili kao primanje onog što je odvojeno u nečem drugom.⁴¹ Prvi način odražava kako je rod umnožen u vrstama. Dodavanje razlike umnožava rod „životinja“ u vrste čovek, pas, lav, crv itd. Bivstvovanje ne može na taj način biti umnoženo, jer uz pridodavanje neke forme ne bi bilo više *esse tantum*. Takođe, ne može se umnožavati na način na koji materija pridodata formi umnožava vrstu u individuum jer, ponovo, s dodatkom materije to više ne bi bilo *esse tantum*.⁴²

Dakle, preostaje treći način. On zadržava jednost subzistirajuće stvari i istovremeno omogućava da druge učestvuju u njoj. Toma koristi primer odvojene topline da bi ilustrovao to umnožavanje. Ukoliko bi postojala odvojena toplina, dakle nešto čija bi suština bila toplina sama, tada bi svaka druga, neodvojena toplina, na primer topla voda, primala toplinu od nečeg zvan sebe i ne bi bila toplina sama. To bi sadržavalo razlikovanje između onog što prima toplinu i primljene topline u svemu drugom od topline same. Isto je na delu i s bivstvovanjem. Otud, iako učestvovanje umnožava učesnike, učestvovano, u ovom slučaju *ipsum esse subsistens*, ostaje jedno. Odnos između onog u čemu se učestvuje i onog što učestvuje nije odnos roda i vrste ili vrste i individuum zato što učestvovanje ne deli bivstvovanje samo, već ga ostavlja nedirnutim. Otud, uprkos učestvujućem deljenju među mnoštvom, raspodela savršenstva (bivstvovanje ili toplota) ne narušava apsolutan samoidentitet subzistirajuće forme.⁴³ Dakle, dok se na prva dva načina umnožavanja opštija osobina (rod ili forma) i sama umnožava u onom što je umnožava (vrsta, materija), na treći način umnožavanja opšta osobina nije

⁴¹ DEE 4 (Akvinski 1996: 306v308).

⁴² Isto.

⁴³ Up. SCG I, 28 (Akvinski 1993: 141).

umnožena u stvarima koje se umnožavaju; ona ostaje jedna, odvojena, a mnoštvo individuum zavisi od nje za posedovanje nje.

Postoji li takvo subzistirajuće bivstvovanje ili subzistirajuća toplota ostaje da se pokaže. Kada je reč o bivstvovanju, treća faza dokaza mora biti posvećena tom cilju. U slučaju drugog nemoguća je takva demonstracija, osim ako ne želimo da postavimo platoničke forme. To znači da druga faza argumenta operiše u domenu mogućnosti bez dokazivanja aktualnosti takve samosubzistirajuće stvari: za svaku suštinu, logički je i ontološki nemoguće da postoji više od jednog subzistirajućeg bića s tom suštinom, čak i ukoliko sama ta stvar ne postoji.

Treća faza argumenta okreće se delotvornoj uzročnosti da bi demonstrirala postojanje bića koje je *ipsum esse subsistens*.⁴⁴ Toma započinje razlikovanjem principa koji su unutrašnji prirodi nečega (formalni i materijalni uzroci) i onih spoljašnjih prirodi (finalni i delotvorni).⁴⁵ Unutrašnji principi, kao što je sposobnost smejanja kod ljudi, tvrdi on, uzrokuju u saglasnosti s prirodom nečeg: Sokrat se može smeјati zato što je čovek. Takvi predikati i svojstva pripadaju nečemu na osnovu njegove prirode. Spoljašnji principi, kao što je svetlo u vazduhu na osnovu uticaja Sunca, uzrokuju nešto što pripada prirodi, ali je izvan moći same te prirode. Osvetljavanje, koje nije suprotno prirodi vazduha ali prevazilazi moći te suštine, otud zahteva uticaj sunca kao spoljašnjeg principa. Toma nastavlja pokazujući zašto uzrok bivstvovanja (*causa essendi*) mora nastati u principu koji je spoljašnji svim prirodama osim one prirode čija je suština da bude.

Na osnovu disjunkcije unutrašnjih i spoljašnjih principa postaje jasno zašto bivstvovanje mora biti spoljašnji princip. Forma ili šastvo nečeg ne može uzrokovati bivstvovanje stvari. Ukoliko bi nešto bilo delotvorni uzrok vlastitog bivstvovanja bilo bi *causa sui* i proizvodilo bi

⁴⁴ Istoriciari filozofije ne slažu se oko toga da li je ovo dokaz za egzistenciju Boga. Žilson smatra da nije; up. Gilson 2006: 81–83, Owens 1981: 110–111; za analizu argumentacije, Žilsona, Ovensa i Maurera (Maurer), vidi Knasas 2003: 224–236. Za suprotan stav, da jeste reč o dokazu, vidi Kerr 2012 i 2015, pogl. 4–7.

⁴⁵ Vidi takođe ST I q. 3, a. 4, resp. (Akviski 1990: 283).

sebe u bivstvovanje. Nešto ne može proizvoditi sebe u bivstvovanje zato što takva proizvodnja znači da mu bivstvovanje nedostaje, tj. da ono samo nije, a ukoliko mu nedostaje bivstvovanje nemoguće je da ga proizvodi za sebe samog, jer ne može dati ono što nema. Zato što je nemoguće da je nešto uzrok samog sebe, bivstvovanje mora biti primljeno od drugog koje ima bivstvovanje.

U praćenju primanja bivstvovanja od nečeg drugog, razum je vraćen na to drugo, koje ne prima bivstvovanje ni od čega. To prvo mora biti *esse tantum* jer ukoliko nije, njegova suština bi bila nešto drugo od bivstvovanja i otud bi zahtevala bivstvovanje od spoljašnjeg principa. Drugim rečima, njegova suština ne bi sadržavala bivstvovanje jer samo ona stvar čija je suština bivstvovanje sadrži bivstvovanja a za sve druge suštine, ono može biti isključeno. Taj *causa essendi* Toma naziva Bog.

DOKAZ ZA BOGA KAO PRETPOSTAVKA DOKAZA ZA REALNU RAZLIKU

Da bismo istakli jedinstveni smisao bivstvovanja koji je uveden u četvrtom delu *De ente*-a biće nužno pokazati da bivstvovanje pridodaje nešto više suštini od samo još jednog kategorijalnog svojstva koje odgovara konceptualnom domenu, već da samo prevazilazi i utemeljuje esencijalni poredak. Bivstvovanje ne određuje već zaokružene suštine, pre nego što im pridode bivstvovanje suštine nisu zaokružene *jer nisu*, one su *nihil*.⁴⁶ To takođe znači, nasuprot esencijalizmu aristotelovske tradicije, pokazivanje da bivstvovanje nije konceptualni ostatak koji označava tek suštinu odvojenu od svojih uzroka.⁴⁷

⁴⁶ Za Tomu, ne postoji prvo suština, konstituisana i zaokružena, kojoj se onda dodaje aktualno bivstvovanje: „Iz same činjenice da je bivstvovanje pripisano šastvu, ne samo da se kaže da šastvo jeste već i da je stvoreno. Pošto, pre nego što je imalo bivstvovanje ono je ništa, osim možda u razumu tvorca, gde nije stvorenina već je stvoriva suština (*non est creatura, sed creatrix essentia*)“, *De pot.*, q. 3, a. 5, ad 2.

⁴⁷ Odnosno da realno bivstvjuća suština nije samo suština *extra causas*, jer ako je samo to onda je realno bivstvovanje samo jedno njeno stanje, a ne samostalni metafizički princip njene aktualizacije.

Utoliko što čistota božjeg akta (*esse tantum*) izdvaja prvi uzrok iz poretka stvari kroz radikalnu individuaciju, istovremeno, kao jedan akt bivstvovanja, prvi uzrok nije bez aktualnosti (tj. onkraj bivstvovanja). Uvek kada je suočen, kao u četvrtom delu *De ente*-a, s pitanjem o božjoj jedinstvenosti i njegovoj ulozi kao uzrocnog izvora sveg bivstvovanja, Toma teži da postigne kompromis između dva izvora: s jedne strane, aristotelovski esencijalizam koji bi prvi uzrok oslobodio realne drugosti i transcendencije u odnosu na svet utoliko što bi bio tek prva među mnogim supstancijama i, s druge strane, novoplatonizam koji bi esencijalno razlikovao prvi uzrok u njegovoj transcendentalnoj jednosti onkraj bivstvovanja.

Argument u *De ente*-u operiše na zaleđu *Knjige o uzrocima* što je Tomi donelo uvid o odnosu forme i bivstvovanja u prostim supstancijama.⁴⁸ Utoliko što su uzrokovane da budu od drugog, čiste forme primaju akt od svog uzroka. Otud, receptivnost obeležava prirodu svih bića osim prvog za koje Toma kaže da je „prva i čista aktualnost (*actus primus et purus*).“⁴⁹ Važnost poistovećivanja (hipotetičkog) prvog uzroka kao čistog akta jeste da se obezbedi čistota akta kao uslov za individualnu subzistenciju. Moglo bi se pomisliti kaže Toma, da ono što je neprimljeno mora biti zajedničko utoliko što individuacija zahteva primanje u drugom. To bi značilo da prvi uzrok ima *yliatim* (tj. da je receptivni subjekat⁵⁰) da bi primio i individualizovao svoje bivstvovanje, koje bi bez toga ostalo zajedničko za njega i druga bića. Protiv toga, Toma tvrdi da je prvi uzrok zapravo individualizovan svojom vlastitom čistotom. Takva individualizovana čistota znači da on subzistira kao čist akt i da, otud, ne prima ništa izvan sebe, već da kao individualizovan i nezajednički zadržava svoj neprenosivi samoidentitet. Otud, kao *actus primus et purus* i *ipsum esse subsistens*, prvi uzrok svemu drugom može

⁴⁸ Tejlor tvrdi da se Tomino tumačenje „egzistencijalne kompozicije“ u *Liber de causis* ne drži sasvim teksta; up. Taylor 1979.

⁴⁹ DEE 4 (Akviski 1996: 305).

⁵⁰ Za Tomino pogrešno tumačenje etimologije arapskog pojma *yliatim* i, tome uprkos, ispravno tumačenje nematerijalnosti prvog uzroka iz *Knjige o uzrocima*, vidi Taylor 1979.

prenositi bivstvovanje samo *kao aktualnost*, a da ne prenosi sebe samog (bivstvovanje kao prirodu). *Bivstvovanje je u Bogu jedna priroda, dok je u stvorenim stvarima primljeni akt.*⁵¹

Da bi to pokazao, Toma uvodi argument *intellectus essentiae* nakon kratkog razmatranja suštine prostih supstancija koje su nematerijalne forme, ali ne i čisti akti. On tvrdi da sve što nije od suštine pridolazi izvana, zato što suština ne može biti spoznata bez svojih delova. Ono što pridolazi kroz spoljašnje uzroke ne nudi ništa što je esencijalno, već operiše delotvorno. Toma uvek ne može na prvom koraku argumenta zaključiti na realnu kompoziciju, zato što razumeti suštinu bez njenih delotvornih uzroka ne implicira da će jednom, kada ti budu uzroci dodati, bilo šta što *adveniens extra* biti složeno sa stvarju i njenom suštinom. Puka inspekcija suština, otud, ne može uzvratiti onima koji bi da eliminišu bivstvovanje kao lingvistički ili konceptualni višak, što je pozicija Sigeri iz Brabanta, Godfrija iz Fontena, Vilijama Okama ili Franciska Suareza, da pomenemo samo neke.⁵² Da bi odbio esencijalni

⁵¹ Opširnije u Milidrag 2014.

⁵² Sygerius de Brabantia, Godefridus de Fontibus, William of Ockham, Henricus de Gandavo, Francisco Suárez. Leo Svini vrlo jasno navodi razlog protivnika realne razlike: „Drugi razlog zašto Tomin četvrti pristup [argument *intellectus essentiae*] nije po sebi ubedljiv, sugerisaću, jasno su sagledali svi suarezijanci. Dopustimo, kazali bi oni, da se suština može pojmiti bez ikakvog znanja o njenoj egzistenciji. Nadalje, dopustimo da suština-kao-znana jeste različita od suštine-kao-egzistirajuće. No, u čemu se sastoji ta razlika? Ona se sastoji u odnosu suštine prema Bogu kao delotvornom uzroku: suštinu-kao-egzistirajuću Bog je aktualizovao svojim htenjem da ona bude. Ona nije nastala iz jedne komponente aktualno prisutne u onom egzistirajućem. To je samo posledica Božje delotvornosti, to je spoljašnje stanje suštine kao od Boga delotvorno postavljene u aktualni univerzum. Otvoreno je pitanje da li je tumačenje esencijalista [suarezijanaca] suštine-kao-egzistirajuće tačno. No, ubedljivost njihovog napada na Tomin tekst čini se da je izvan svake sumnje, osim ukoliko nije dopunjeno važnim uvidom da je esse intrinzični faktor i usavršavajući faktor unutar egzistirajućih bića“, Sweeney 1965: 71–72. Otud, argument *intellectus essentiae* sam po sebi ne pokazuje da je bivstvovanje savršenstvo stvari koje bi moglo biti spoznato inspekcijom stvari. Za suarezijansku kritiku realne razlike, up. John 1962.

izazov i pokazao da je *esse* više od nečeg iracionalnog, Tomin argument mora pokazati ne samo da bivstvovanje pridodaje savršenstvo koje je nesvodivo na esencijalna određenja koje donosi sama stvar već i da, kada je primljena takva, savršenost ne može biti stvaran deo same prirode. Samo kada bivstvovanje bude snabdeveno sadržajem kroz demonstraciju božjeg postojanja kao *ipsum esse subsistens* može da se načini naredni korak i pokazati da je bivstvovanje kao savršenstvo nužno za ustrojstvo svakog bića, ne kao deo njegovog šastvenog sadržaja već kao najtemeljniji akt njegovog bivstvovanja (*actus essendi*). Kompletna je demonstracija neophodna s dva razloga: prvo, bivstvovanje se mora pokazati kao akt bivstvovanja različit od same suštine i njenih stanja (bivstvovanja u duhu ili u stvarima); drugo, takav jedan akt mora biti čist i pritom temeljno neprenosiv ni na šta drugo. Otud, argument *intellectus essentiae* zahteva i drugi i treći korak da bi se obezbedila realna razlika između bivstvovanja i suštine posmatrane apsolutno.

Revolucionarni momenat u Tominoj misli, početno predstavljen u *De ente*-u, nije samo izjednačavanje subzistencije sa savršenstvom, što je već Platon (Πλάτων) uradio: samo forme istinski bivstvuju/subzistiraju zato što, za razliku od pojedinačnosti, same forme nisu izmešane s drugošću. Umesto toga, Tomino jedinstveno postignuće jeste potpuno uklanjanje uslova usavršivosti iz esencijalnog domena, jer, kako drugde kaže, čak i ukoliko ima platoničkih formi i one će morati učestvovati u bivstvovanju,⁵³ odnosno prema svom aktu bivstvovanja biće samo potencije.

Otud, uprkos svoje „esencijalne“ čistote, čak i odvojene supstancije ne subzistiraju po sebi zato što su „egzistencijalno“ nečiste; nedostatak subzistencije, međutim, ne potiče od njihove uzrokovosti, već od toga što zavise od savršenstva koje, u sebi samom čisto, ne može im kao takvo biti saopšteno. Praveći od bivstvovanja čisto savršenstvo u platoničkom i novoplatoničkom smislu, Toma postiže dve stvari: prvo, povezuje „biti uzrokovan“ s učestvovanjem u bivstvovanju. Svaka suština koja ne uključuje bivstvovanje, već ima delotvorni uzrok svog bivstvovanja, stoji u potenciji prema aktu bivstvovanja koji prima i koji

⁵³ *In De heb.* 2 (Akviski 1996: 376–378).

ostaje drugo od nje. Naglasak je stavljen ne tek na uzrokovanost, već na tome da je reč o uzroku nekog savršenstva koje ne može u potpunosti biti primljeno. Drugo, kao novoplatonizam, Toma pokazuje nužnost da sva bića učestvuju u preobilnosti prvog, ali za razliku od novoplatonizma, smatra da čisti uzrok sveg bića nije onkraj bića ili bez bića, već da je najviše od svih njih biće.

Obrada bivstvovanja kao nečeg što prevazilazi aktualnost koju donosi suština otvara novu metafizičku dimenziju za Tomu. Čak i suština najuzvišeniije odvojene supstancije (tj. najvišeg serafima), zajedno sa svim svojim savršenstvima, ipak stoji u potenciji prema svom aktu bivstvovanja koji mora primiti od Boga izvan sebe samog i koji zauvek ostaje drugo od nje. Aktualnost svake forme, pa i najsavršeniije samo određuje da će nešto biti *baš ovo*, ali ne i da će uopšte *biti*. Ovde se vidi kako radi prva faza argumenta, ali ne odvojeno od ostale dve. Kako Toma zaključuje:

Sve ono što nešto prima od drugoga, u potenciji je spram toga, a ono što je u tome primljeno, jest njegova aktualnost. Valja dakle da samo štostvo ili forma, koji je umsko biće bude u potenciji spram bivstvovanja što ga prima od Boga, a ono primljeno bivstvovanje da bude kao aktualnost.⁵⁴

S tim prelazom na dublju aktualnost bivstvovanja Toma je izmenio i pojam prvog uzroka, na takav način da ostane čist i nedodirnut pri uzročnom saopštavanju bivstvovanja. Pod realnom drugošću Toma misli da potencija svake prirode, bez obzira na to koliko je savršena, ostaje neidentična sa svojim bivstvovanjem, da ono nikad nije uistinu primljeno u prirodu.⁵⁵ Toma ovim mnogo radikalnije razdvaja aktualnost bivstvovanja od esencijalnih određenja bića. Čak potpuno aktualizovana forma (anđeo) potrebuje egzistencijalnu aktualnost zato što je takva

⁵⁴ DEE 4 (Akviski 1996: 308–310; prevod neznatno zmenjen; umesto *zbiljnost*, *moćnost* stavljeno je redom *aktualnost*, *potencija*).

⁵⁵ „[S]tvar se mora posmatrati kao komponovana od sebe i od drugog od sebe (*componitur ex seipsam et alio*), kao što je ono što je belo komponovano od onog što jeste i od beline“, *Quodl.* 2, a. 3, ad 1.

egzistencijalna aktualnost jeste *ipsum esse subsistens*, mora postojati realna razlika između takve prirode i bića koje ga prima, ali koje *nije*.

Ne može se prenaslagati važnost čistog akta bivstvovanja koji sadrži sva savršenstva i koji je u stanju da takva savršenstva razdeli: prvi uzrok uzrokuje sve bivstvovanje, bez uzrokovanja vlastitog. Otud, kroz drugi i treći korak argumenta u *De ente*-u Toma egzistencijalno nanovo upisuje novoplatonistički potpis učešća oko ekstraesencijalnog delovanja bivstvovanja, što aktualizuje čak i najviša formalna savršenstva. Kao univerzalni uzrok, Bog ne daje tek konkretan akt (npr. ove ili one forme) svemu, već daje aktualnost kao takvu.

Puni argument u četvrtom delu *De ente*-a, dakle sva tri koraka, nužan je da bi se pokazala realna drugost između stvari i njihovog bivstvovanja u stvorenom svetu. Samo nakon poslednjeg koraka argumenta nužnost realnog razlikovanja između bivstvovanja i suštine u stvarima postaje očigledna. Treći korak dokaza, da je bivstvovanje jedna priroda, omogućava da se pokaže da je primanje bivstvovanja pozitivan sadržaj koji ipak ostaje realno različit od prirode u kojoj je primljen s razloga što bivstvovanje može biti identično samo s jednom jedinom prirodom, s *ipsum esse subsistensom*. Otud, u svemu drugom, ono mora biti primljeno kao realno različito od prirode; u suprotnom bi i bivstvovanje bilo deo takvih priroda, što bi značilo da je Bog/bivstvovanje realan deo stvari.⁵⁶

Šta je onda to „primanje bivstvovanja“? Kako je Toma naznačio u trećem koraku argumenta u *De ente*-u, mora se napraviti prelaz sa ispitivanja suštine (*intellectus essentiae*) na poredak delotvorne uzročnosti.⁵⁷ Temelj se mora tražiti ne u štaštenosti stvari, već u

⁵⁶ Realna različitost je učinjena nužnom na osnovu posledica koje bi sledile ukoliko bi bivstvovanje (kada je pokazano da je subzistirajuća priroda) postalo deo neke stvorene prirode. „Razlog je da bivstvovanje tako postavljeno [kao *ipsum esse subsistens*] ne može, kada se u njemu učestvuje, biti uistinu identično s ikojom štaštenom karakteristikom. Tamo gde se u njemu učestvuje kao u aktu, ono mora ostati realno drugo od štaštva koje čini da bude“, Owens 1965: 17.

⁵⁷ „Međutim, ne može biti da samo bivstvovanje bude uzrokovano samom formom ili štoštvom stvari, kao delotvornim uzrokom, jer bi tako neka stvar bila uzrokom same sebe i samu sebe izvodila u bivstvovanja: a to je nemoguće. Treba

njihovom bivstvovanju, u „aktualnosti svih akata“ i „savršenosti svih savršenstava“⁵⁸ koja prevazilazi svako esencijalno savršenstvo.

Izmeštanjem aktualnosti iz esencijalnog poretka, iz formalne aktualnosti, Toma u *De ente*-u postiže zasnivanjem bivstvovanja bića u *ipsum esse subsistensu* i pokazivanjem da kompozicija stvari s bivstvovanjem čini moguće svako esencijalno određenje (jer da bi nešto bilo esencijalno određenje prvo mora *biti*), umesto da o bivstvovanju misli tek kao jednom stanju suštine.

Zato što argument *intellectus essentiae*, koji kao takav uspostavlja samo razumsku razliku, ne može zadovoljiti one koji potpuno odbacuju realnu razliku, da bi se utemeljila realna razlika mora se pokazati da je *ipsum esse subsistens* jedna priroda. Razlog se mora tražiti na strani bivstvovanja, ne na strani štatstva, zato što prelaz mora biti načinjen izvan poretka štatstvenog sadržaja i formalne uzročnosti. Žiža postaje delotvorna uzročnost koja objašnjava bivstvovanje takvih štatstava, ali koja sama ne može biti štatstveno određenje. Bivstvovanje ne može biti razmatrano samo kao još jedno esencijalno određenje zato što u samom sebi kao priroda ne može biti deljeno niti umnožavano kako to mogu biti druge prirode, te otud ne može ni biti samo još jedno esencijalno određenje, već je ono što, u delotvornom poretku, ne u formalnom, uzrokuje da svaka takva priroda *bude*. Bivstvovanje, otud, postaje savršenost koju zahtevaju sve prirode i bez koje, zbog pomanjkanja subzistentnosti, one ne bi *bile*. To znači da *actus primus et purus* služi kao uzrok sveg bivstvovanja, a ipak kao uzročni temelj bivstvovanja u njegovoj sveukupnosti ne mora biti onkraj bića. Kao najsavršeniji akt, njegova čistota ne zahteva da bude iznad bivstvovanja da bi bio u stanju da daje, tj. uzrokuje sve bivstvovanje.

Moguće poistovećivanje nečeg s *ipsum esseom* bez aktualne demonstracije subzistencije takve prirode ostaje nedovoljno za

dakle da svaka takva stvar u kojoj se bivstvovanje razlikuje od njezine naravi, ima bivstvovanje od drugoga“, DEE 4 (Akviski 1996: 308; umesto *tvorni* stavljeno je *delotvorni* uzrok).

⁵⁸ Up. nap. 4.

pokazivanje da se takvo bivstvovanje ne može deliti i da otud mora ostati jedno (*esse tantum*).

Kao što ne postoji subzistirajuća toplota, ljudskost ili životinjskost, već mnoštvo toplih stvari, ljudi i životinja, ništa ne sprečava dodavanje razlike rodu (životinji, npr.) ili materije vrsti (čoveku ili toplini) da bi se rod i vrste umnožili. Životinjskost nije ništa više od pojedinačnih životinja i kroz realan uzrok psi, slonovi i Sokrat imaju životinjskost. Isto tako, ako ne dokaže da subzistirajuće bivstvovanje aktualno bivstvuje, moguće subzistirajuće bivstvovanje ne bi uvelo potrebu za realnom drugošću između stvari i njenog bivstvovanja, zato što „bivstvovanje stvari“ ne označava ništa više doli samu stvar. Ukoliko postoji subzistirajuće *x*, svako umnožavanje toga *x* zahteva da mnoštvo upojedinačenja učestvuju u *x* (da imaju *x*), ali ne da budu *x*. Otud, *x* ostaje drugo od prirode onog što učestvuje u njemu. To nije na delu kada je reč o vrsti i rodu, na primer životinji. Zato što životinjskost nije aktualno subzistirajuća, reći da pas, slon i Sokrat učestvuju u životinjskosti jeste razumski različita varijacija tvrdnji da su oni životinje. Životinjskost roda nije realno različita od njihovog „biti životinja“. Potreba za učešćem i kompozicijom bivstvovanja i suštine sledi iz činjenice da postoji subzistirajuće bivstvovanje, jer kada je dokazano da je bivstvovanje u prvoj instanci realna priroda, dve su stvari razjašnjene: prvo, da postoji realna razlika u svemu što nije Bog, jer bivstvovanje kao priroda može biti samo jedno. Drugo, sama po sebi, suština je ograničeno bivstvovanje, pošto izvan njega nema ničega.

LITERATURA

a) Tomina dela

Corpus thomisticum, dostupno na: <http://www.corpusthomisticum.org> (posećeno 21. decembra 2016).

—(1952a) *On the Power of God*, translated by the English Dominican Fathers, The Newman Press: Westminster, Maryland.

—(1952b) *Truth (Disputed Questions on Truth)*, Translated from the definitive Leonine text by Robert W. Mulligan, S.J., Chicago: Henry Regnery Company.

-
- (1983) *Quodlibetal Questions 1 and 2*, tr. Sandra Edwards, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- (1990) *Izbor iz djela*, dva toma, Prevod Veljko Gortan, Josip Barbarić. Zagreb: Naprijed.
- (1993) *Suma protiv pogana*, svezak prvi, prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (1994) *Suma protiv pogana*, svezak drugi, prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- (1995) *Opuscula Philosophica*, prvi tom, prev. o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- (1996) *Opuscula philosophica*, drugi tom, prev. o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- (1997) *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence: Scriptum super libros Sententiarum, Book I, Distinction 8*, translated into English with Facing Latin Text, Introduction, Glossary, and Select Bibliography by E. M. Macierowski, New York: State University of New York Press.
- (2001) *Pariške rasprave Tome Akvinskoga. Raspravljena i kvodlibetalna pitanja*, prevod Avgustin Pavlović O.P. Zagreb: Demetra.
- (2005) *Izabrano djelo*, izabrao i preveo Tomo Vereš, drugo znatno prošireno i dotjerano izdanje priredio Anto Gavrić, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- (2009) *Compendium of Theology*, Translated by Richard J. Regan, Oxford: Oxford University Press.

b) ostalo

- Black, Deborah L. (1999) „Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies* 61: 45–79.
- Bobik, Joseph (1965) *Aquinas on Being and Essence: A Translation and Interpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Casey, Gerard (1987) „An Explication of the *De Hebdomadibus* of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary”, *The Thomist* 51: 419–434.
- Chenu, M.-D., O.P. (1964) *Toward Understanding Saint Thomas*, translated with Authorized Corrections and Bibliographical Additions by A.-M. Landry, O.P. and D. Hughes, O.P. Chicago: Henry Regnery Company.
- Cunningham, Francis (1962) „Distinction According to St. Thomas“, *The New Scholasticism* 36: 279–312.
- Gilson, Etienne (1952) *Being and Some Philosophers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

-
- (2006) *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by L.K. Shook. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Houser, R.E. (2007) „The Real Distinction and the Principles of Metaphysics: Avicenna and Aquinas“, u R.E. Houser (ed.), *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, str. 75–108.
- John, Sister Helen James (1962) „Pedro Descogs: A Devil’s Advocate On Essence And Existence“, *The Modern Schoolman* 40: 39–54.
- Kerr, Gaven (2012) „Aquinas’s Argument for the Existence of God in *De Ente et Essentia* Cap. IV: An Interpretation and Defense“, *Journal of Philosophical Research* 37: 99–133.
- (2015) *Aquinas’s Way to God: The Proof in De Ente et Essentia*, Oxford: Oxford University Press.
- Knasas, John (2003) *Being and Some Twentieth-Century Thomists*, New York, Fordham University Press.
- (2014) „The Intellectual Phenomenology of *De Ente Et Essentia*, Chapter Four“, *The Review of Metaphysics* 68: 107–153.
- Milidrag, Predrag (2014) „Dvostruki karakter stvorenog bića kod T. Akvinskog“, *Theoria* 57 (4): 5–24.
- (2015a) „Razlika esse–essentia u *Sumi protiv pagana*, II 52–54“, *Filozofija i društvo* 26 (2): 414–435.
- (2015b) „Akvinac o realnoj razlici i dvostrukom određenju esse“, *Theoria* 58 (2): 5–32.
- (2016a) „Toma Akvinski o predmetu metafizike“, *Theoria* 59 (1): 42–58.
- (2016b) „Argument Tome Akvinskog za realnu razliku između esse i essentia na osnovi sudjelovanja“, *Filozofska istraživanja* 36, no. 143 (3): 561–579.
- (2017a) „Problem dodavanja (*additio*) biću kod Tome Akvinskog“, *Theoria* 60 (1): 110–130.
- (2017b) „O nekim realnim kompozicijama u Akvinčevoj metafizici“, *Arhe* 27: 119–140.
- (2017v) „Biće (*ens*) kao *maxime primum* kod Tome Akvinskog“, *Theoria* 60 (2): 174–189.
- (2018) „Problem spoznaje bivstvovanja (*esse*) kod Tome Akvinskog“, *Theoria* 61, 2: 83–100.
- Mitchell, Jason A., L.C. (2012) *Being And Participation. The Method and Structure of Metaphysical Reflection according to Cornelio Fabro*, Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.
- Owens, Joseph (1955) „The Intelligibility of Being“, *Gregorianum* 36: 169–193.

-
- (1957) „Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics”, *Mediaeval studies* 19: 1–14.
- (1959) „Thomistic Common Nature and Platonic Idea”, *Mediaeval Studies* 21: 211–223
- (1961) „Unity and Essence in St. Thomas Aquinas.” *Mediaeval studies* 23: 240–259.
- (1963) *An Elementary Christian Metaphysics*, Toronto, Bruce Publishing.
- (1965) “Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas”, *Mediaeval Studies* 27: 1–22.
- (1980) „Diversity and Community of Being in St. Thomas Aquinas“, u *St. Thomas Aquinas on the Existence of God. Collected Papers of Joseph Owens, C. Ss. R.*, ed. John R. Catan, Albany: State University of New York Press, str. 97–131.
- (1981) „Stages and Distinction in *De Ente*: A Rejoinder”, *The Thomist* 45: 99–123
- (1986) „Aquinas’ Distinction at *De ente et essentia* 4.119–123”, *Mediaeval studies* 48: 264–287.
- (1988) „Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle”, *Mediaeval Studies* 50: 279–310
- (1992) *Cognition: An epistemological Inquiry*, Houston, Texas: University of St. Thomas.
- (1994) „Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274)”, u Jorge Gracia, (ed.) *Individuation in Scholasticism, The Later Middle Ages And the Counter-Reformation, 1150–1650*, Albany: State University of New York Press, 173–194.
- Patt, Walter (1988) „Aquinas’s Real Distinction and Some Interpretations”, *The New Scholasticism* 62: 1–29.
- Porro, Pasquale (2016) *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile*, translated by Joseph G. Trabbic and Roger W. Nutt, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Salas, Victor (2008) „The Judgmental Character of Thomas Aquinas’s Analogy of Being“, *The Modern Schoolman* 85: 117–142.
- Sweeney, Leo S.J. (1963) „Existence/Essence in Thomas Aquinas’s Early Writings“, *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 37: 97–131.
- (1965), *A Metaphysics of Authentic Existentialism*, Engelwood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

-
- Taylor, Richard C. (1979) „St. Thomas and the *Liber de causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances”, *Mediaeval Studies* 41: 506–513.
- Torrell, Jean-Pierre (1996) *Saint Thomas Aquinas. Vol. 1, the Person and His Work*, translated by Robert Royal, Catholic University of America Press, Washington DC.
- Velde, Rudi A. Te (1995) *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, E.J. Brill.
- Vereš, Tomo (1998) „Toma Akvinski: *De ente et essentia*“, *Obnovljeni život* 53: 131–140.
- Wilhelmsen, Frederick D. (1983) „A Note: The Absolute Consideration of Nature in *Quaestiones Quodlibetales*, VIII.“, *The New Scholasticism* 57: 352–361.
- Wippel, John F. (1979) „Aquinas’s Route To the Real Distinction: A Note on *De ente et essentia*“, *The Thomist* 43: 279–295.
- (1982) „Essence and Existence“, u Norman Kretzman, Anthony Kenny, Ian Pinborg (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 385–410.
- (1984a) „A Reply to Fr. Owens“, u *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, str. 107–120.
- (2000) *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.

PREDRAG MILIDRAG

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory

THE REAL COMPOSITION OF *ESSE* AND *ESSENTIA* IN AQUINAS' *DE ENTE ET ESSENTIA*

Abstract: The article analyzes Aquinas’ argument for the real composition of the essence and *esse* in created beings as he presented it in *De ente et essentia*. Before the examination of the argument from the part four of *De ente*, the notions of signate and non signate matter, precise and non precise abstraction as well as the essence absolutely considered have been explained. From this it is pointed that for St. Thomas the distinction between essence and *esse* is the distinction between essence and *any kind* of *esse*. The main conclusion of the

interpretation of the argument from the part four is that the argument demands all three steps, as well as the proof that exists God as *esse tantum*.

Keywords: *esse*, *esentia*, *materia signata*, precise abstraction, nonprecise abstraction, essence absolutely considered, real distinction, *intellectus essentiae* argument

Primljeno: 30.10.2018.

Prihvaćeno: 25.12.2018.